

« L'attiva potenza dell'efficiente » et l'univers infini.
Giordano Bruno à propos de l'oisiveté de Dieu

Dans un livre désormais classique, *The Great Chain of Being*, Arthur O. Lovejoy avait identifié dans l'histoire de la philosophie la présence du « principe de plénitude ». Ce principe postule que la bonté divine doit nécessairement se déployer dans un monde réalisant tous les possibles. Lovejoy l'avait considéré comme un trait typique du platonisme, sans oublier l'apport de différentes traditions philosophiques, et avait interprété les écrits de Bruno en les insérant dans cette grille herméneutique. Il avait également proposé en corollaire de distinguer la démarche des philosophes à la Bruno, acceptant le principe de plénitude et l'infinité de l'univers qui en dérive, de celles des hommes de science, plus prudemment ancrés dans une expérience qui n'encourage pas les spéculations sur les mondes infinis et sur leurs habitants¹.

Plus récemment, Jaakko Hintikka et Simo Knuuttila, polémiquant contre l'ouvrage de Lovejoy, ont relevé l'existence d'une voie aristotélicienne à la plénitude, qui consisterait dans une définition essentiellement temporelle du couple nécessité-possibilité : ce qui est possible doit se réaliser dans un temps infini et, inversement, ce qui ne se réalise pas dans un temps infini est impossible ; le nécessaire est par conséquent ce qui existe toujours, puisque *in aeternis idem esse et posse*². Cela dit, il semble presque impossible de donner un historique séparé de ces deux voies au nécessitarisme, car le Moyen Age Latin hérite des commentateurs arabes et juifs des propositions philosophiques qui utilisent et métissent les deux traditions, platonicienne et aristotélicienne. Cette considération vaut d'autant plus pour Bruno, un auteur qui trouve son inspiration à la fois dans les ouvrages de Raymond Lulle, de Marsile Ficin, de Nicolas de Cuse, d'Aristote et de ses commentateurs. Si je m'attache donc à repérer chez Bruno la version aristotélicienne du principe de plénitude et à en étudier le rôle ce n'est nullement afin de proposer une autre filiation exclusive. Mon but est, en effet, de remarquer l'existence d'éléments jusqu'à présent passés sous silence par la critique, éléments marquant une différence entre le Nolain et d'autres partisans de l'infinité de l'univers à son époque : la

¹ A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A study of the history of an idea*, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 1957⁶, p.47-52, 63, 108-122 ; Lovejoy avait attribué à l'aristotélisme l'idée que cette chaîne des êtres doive être sans solution de continuité : *ibid.*, p. 55-56.

² J. Hintikka, *Time and necessity. Studies in Aristotle's theory of modality*, Oxford, Clarendon Press, 1973, p. 93-113 ; S. Knuuttila (éd.), *Reforging the Great Chain of Being : studies of the history of modal theories*, Dordrecht-Boston-Londres, D. Reidel, 1981 ; et L. Alanen et S. Knuuttila, *The Foundations of modality in Descartes and his predecessors*, in S. Knuuttila (éd.), *Modern Modalities : studies in the history of modal theories from Medieval nominalism to logical positivism*, Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer, 1988, p. 1-69. Les passages d'Aristote autorisant cette interprétation sont *Mét.*, IX, 1047 b 2-6 et 1050 b 6-8, et *Phys.*, III, 203 b 30.

spécificité de Bruno consiste, à mon sens, moins dans l'utilisation du principe platonicien de plénitude pour démontrer l'infinité de l'univers, que dans l'union de la tradition platonicienne et d'un certain type de péripatétisme afin de contester les images de Dieu et de l'univers issues de la tradition médiévale. Je me propose d'abord de signaler la présence de principes aristotéliens et, plus spécialement, averroïstes au sein même de la démonstration brunienne de l'infinité de l'univers ainsi qu'elle est exposée dans le dialogue *De l'Infinito*, puis de les expliquer à partir d'une polémique serrée contre la théologie médiévale dans sa version thomiste, et enfin de montrer que l'utilisation de principes semblables à ceux de Bruno n'amène pas ses contemporains aux mêmes conclusions.

1. AVERROES ET LA DEMONSTRATION DE L'INFINITE DE L'UNIVERS

Pour commencer, les dialogues *De l'Infinito* encore plus que le *De immenso*, sont fortement marqués par l'influence Aristote. Il s'agit d'une influence qui non seulement émerge dans les répliques d'Elpino, le représentant du péripatétisme dans le dialogue, ou dans les propos polémiques de Filoteo, le porte-parole de Bruno, mais souvent apparaît aussi dans la *pars construens* du discours philosophique du Nolain. Bruno cite le *De rerum natura* de Lucrèce et peut avoir eu connaissance de certaines thèses stoïciennes par Plinie l'Ancien³, par Sénèque ou par les commentateurs d'Aristote ; mais se plaît plusieurs fois à retourner contre ses adversaires péripatéticiens des théories puisées dans les écrits du Stagirite. Il faut cependant distinguer deux différents usages de ces textes : parfois Bruno, par exemple, s'empare d'une des opinions, d'origine atomiste, qu'Aristote voulait réfuter dans sa *Physique* et affirme que :

Perché come sarebe male che questo spacio non fusse pieno, ciò è che questo mondo non fusse ; non meno, per la indifferenza, è male che tutto il spacio non sia pieno ; e per conseguenza l'universo sarà di dimensione infinita, e gli mondi saranno innumerabili⁴.

³ M. A. Granada, « Giordano Bruno et la Stoa : une présence non reconnue de thèmes stoïciens ? », dans P.-F. Moreau (éd.) *Le Stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle. Le retour des philosophes antiques à l'âge classique*, Paris, Albin Michel, *, t. I, p. 140-174, et Id., « Giordano Bruno et le banquet de Zeus chez les Éthiopiens : la transformation de la doctrine stoïcienne des exhalations humides de la terre », *Bruniana & Campanelliana*, 1997/2, III, p. 185-207.

⁴ G. Bruno, *De l'Infini, de l'univers et des mondes*, éd. G. Aquilecchia, J. Seidengart, M. A. Granada et J.-P. Cavaillé, dans *Œuvres complètes*, dirigées par Y. Hersant et N. Ordine, t. IV, Paris, Les Belles Lettres, 1995, p. 72-73 : « De même, en effet, qu'il y serait mauvais que cet espace ne fût pas plein, c'est-à-dire que ce monde ne fût pas, de même, les espaces n'étant pas différents, il est mauvais que l'espace tout entier ne soit pas plein ;

Je reviendrai plus tard sur cette technique consistant à assumer les thèses refusées par ses adversaires. Parfois, en revanche, Bruno intègre certaines doctrines authentiquement aristotéliennes dans sa propre démonstration : également dans la *Physique*, aussi bien que dans la *Métaphysique*, il lisait que « nessuna attitudine è eterna senz'atto », et encore que « nell'eterno non è differente l'essere e poter essere », et enfin que « certo non è soggetto di possibilità e potenza quello che giamai non fu, non è e già mai sarà »⁵.

Même la distinction entre « la potenza passiva de l'universo » et « l'attiva potenza dell'efficiente », qui dicte la structure du premier dialogue de *De l'Infinito* et qui revient plusieurs fois dans le *De immenso*, pourrait avoir une origine péripatéticienne : ces deux types de puissance sont analysées par Aristote dans le Livre IX de sa *Métaphysique* et sont employés par Thomas d'Aquin dans un détaillé examen de la puissance divine et de ses effets⁶.

Ces citations confirment la présence dans les ouvrages de Bruno de l'interprétation temporelle de la modalité mise en évidence par Hintikka et Knuutila. Loin de se fonder uniquement sur une conception platonicienne de la divinité et de l'être, la démonstration de l'infinité de l'univers utilise donc plusieurs principes aristotéliens. Toutefois, suivant l'analyse de Lovejoy, ce vocabulaire 'aristotélien' serait lié à une conception profondément platonicienne de la divinité et de son rapport avec le monde : c'est le principe du *bonum diffusivum sui*, principe issu du *Timée* et répandu dans le monde chrétien par le Ps.Denis, qui régirait chez Bruno la démonstration de l'infinité de l'univers à partir de l'infinité de Dieu, la seule qui soit conclusive. Dans les pages consacrées par Bruno à cette preuve, nous retrouvons en effet plusieurs références à la bonté de Dieu, qui ne serait pas envieux du monde : dans le *De l'Infinito* nous lisons :

par conséquent, l'univers sera de dimension infinie, et les mondes seront innombrables ». Cf. Aristote, *Phys.*, III, 203 b 25-30.

⁵ G. Bruno, *De l'Infini*, cit., p. 10-13 et 88-89 : « aucune aptitude n'est éternelle sans acte » ; « dans l'éternel l'être n'est pas différent du pouvoir être » ; « Ce qui jamais ne fut, n'est et ne sera jamais certes pas sujet de possibilité ou de puissance ». Cf. Aristote, *Phys.*, III, 203 b 30 ; et *Mét.*, 1050 b 6-8.

⁶ G. Bruno, *De l'Infini*, cit., p. 110-111, et Id., *De immenso et innumerabilibus*, dans *Opera latine conscripta*, t. I, 1, éd. F. Fiorentino, Naples, Morano, 1879 (réimp. en facsimile Friederich Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962), p. 319-320 ; Aristote, *Mét.*, IX, 1046 a 19-29 ; Thomas d'Aquin, *De potentia*, dans *Quaestiones disputatae*, t. II, éd. M. Spiazzi, Turin-Rome, Marietti, 1965, q. I, art. 2, p. 10, et Id., *Summa contra Gentiles*, éd. C. Pera, P. Marc, P. Carmello, Turin-Rome, Marietti, 1961, t. II, L. II, ch. XXII, p. 133.

Per che vogliamo dire che la divina bontà la quale si può comunicare alle cose infinite, e si può infinitamente diffondere, che voglia essere scarsa et astrengersi in niente (atteso che ogni cosa finita al riguardo de l'infinito è niente) ? Perché volete che quel centro della divinità, che può infinitamente in una sfera (se cossì si potesse dire) infinita amplificarse, come invidioso rimaner più tosto sterile che farsi comunicabile, padre fecondo, ornato e bello ?⁷,

et dans le *De immenso* Bruno affirme que :

Deus infinita potens et finita faciens, infinite esset invidus, finite bonus. Invidus autem infinite tum sibi tum aliis.

Invidiosa sibi atque aliis tanto minus esse,
 Quo minus est frustra pollens natura deorum,
 Credendum : velut artificis neque nomen habere
 Digne quis poterit, si quam cognoverit artem
 Exercere neget, neque quicquam promere facti :
 Nimirum genus hoc artis credetur inertis.
 Ergo qui potuit facere infinita, putandum est
 Fecisse, ac totum sancte explevisse vigorem,
 Nec servasse in se vanum, vel inutile quicquam⁸.

Cette dernière citation nous permet, toutefois, de remarquer que le thème platonicien de l'absence d'envie dans un Dieu bon est tout naturellement rapproché par Bruno de la nécessité

⁷ G. Bruno, *De l'Infini*, cit., p. 82-85 : « Pourquoi voulons-nous dire que la bonté divine, qui peut se communiquer à une infinité de choses et se diffuser infiniment, voudrait se faire rare et se restreindre à rien (attendu que toute chose finie n'est rien à l'égard de l'infini) ? Pourquoi voulez-vous que ce centre de la divinité, qui peut s'amplifier infiniment en une sphère infinie (si l'on peut ainsi parler) reste stérile, comme jaloux, plutôt que de communiquer sa fécondité, sa parure et sa beauté paternelles ? ».

⁸ G. Bruno, *De immenso*, dans *Opera*, cit., t. I,2, éd. F. Fiorentino, Naples, Morano, 1884, p. 295 : « **Un Dieu de puissance infinie et d'action finie serait d'une envie infinie et d'une bonté finie. / Nous devons croire que la nature des dieux est d'autant moins envieuse envers elle-même et envers les autres êtres que sa puissance est vaine : de même, personne ne saurait s'attribuer le nom d'artifex s'il ne poudrait pas exercer l'art qu'il connaît et qu'il ne produisait rien, car ce genre d'art serait considéré inerte. Par conséquent, il faut supposer que celui qui peut faire des choses infinies, les a réellement faites et qu'il a expliqué toute sa vertu sans en garder une partie vaine et inutile** » (c'ets moi qui traduit). Mais voir aussi *ibid.*, v. I,1, p. 237-238 et v. I,2, p. 294 et 315 ; Id., *De l'Infini*, cit., p. 16-17 et p. 72-75 ; Id., *Summa terminorum metaphysicorum*, dans *Opera*, cit., v. I,4, éd. F. Tocco et H. Vitelli, Florence, Le Monnier, 1889, p. 100.

qu'il n'y ait rien d'inutile, vain et stérile, selon l'adage aristotélicien que « Deus et natura nihil faciunt frustra ». C'est un postulat qui dans l'œuvre de Bruno ne se limite pas à avoir des applications qu'on pourrait définir de locales, aptes à insérer dans un univers téléologiquement orienté tel ou tel être particulier, mais qui se réfère en premier lieu à Dieu et à l'espace, dont toute la capacité créatrice et réceptrice doit être réalisée. Mais un détail terminologique nous permet de mieux préciser cette référence générique à Aristote. Dans les œuvres italiennes notamment, Bruno utilise à plusieurs reprises un mot-clé : il nous prévient que la puissance active ne doit pas rester « oisive » :

« la divina efficacia non deve essere *ociosa* ; e tanto più ponendo effetto extra la propria sustanza (se pur cosa gli può esser extra), e non meno è *ociosa* et invidiosa producendo effetto finito, che producendo nulla » ; et encore : « la non invida et *ociosa* potenza attiva deve farsi in atto » ; et enfin « per che vogliamo o possiamo noi pensare che la divina efficacia sia *ociosa* ? »⁹ ;

Et dans le *De immenso* Bruno confirme :

III. Nullum *ociosum* et avarum potest ad bonorum effectum se communicare et diffundere, et sine causa non se diffundens potest esse bonum. Primo sicut non potens est privative malum, ita potens et nolens idipsum positive et affirmative esset, idemque pro finito effectu finite bonus esset efficiens, pro infinitae autem actionis repressione esset infinite malus¹⁰.

Or, l'adjectif « ociosa/ociosum » renvoie infailliblement à la version arabo-latine des textes du Stagirite et aux commentaires d'Averroès¹¹. La traduction arabo-latine rend presque systématiquement le principe « Deus autem et natura nihil frustra faciunt » et ses dérivés par

⁹ G. Bruno, *De l'Infini*, cit., p. 16-17, 22-23, 82-83 : « l'efficace divine ne doit pas être *oisive* — surtout si elle produit un effet hors de sa propre substance, à supposer qu'une chose puisse lui être extérieure — et [...] elle ne serait pas moins *oisive* et avare en produisant un effet fini qu'en ne produisant rien » ; « la puissance active, qui n'est ni jalouse ni *oisive*, doit passer à l'acte » ; « pourquoi voulons-nous ou pouvons-nous penser que l'efficace divine soit *inactive* ? » (c'est moi qui souligne).

¹⁰ G. Bruno, *De immenso*, cit., v. I,1, p. 238 : « **Aucun être oisif et avare ne saurait se communiquer et se répandre dans de bons effets, et il ne peut être bon s'il ne se répand pas sans une cause. Dans un cas, ne pouvant pas se répandre, il serait méchant en sens privatif ; dans l'autre, pouvant se répandre et ne le voulant pas, il le serait de manière positive et affirmative. De même, à cause de son effet fini, il serait un efficient bon de manière finie et, à cause de sa répression d'une action infinie, il serait infiniment méchant** » (c'est moi qui traduit).

¹¹ A. Del Prete, *Bruno, l'infini et les mondes*, Paris, Puf, 1999, p.86.

« Natura autem nihil facit ociosum » et le commentaire d'Averroès suit cette traduction¹². De plus, dans le commentaire 44 au Livre XII de la *Métaphysique* Averroès, polémiquant contre Avicenne, déduit de cette condamnation de l'oisiveté que toutes les substances doivent expliquer leur action en mouvant des corps : « si aliquae substantiae non essent moventes, essent ociosae », ce qui revient à dire que non seulement tout être naturel est situé dans un système de fins, mais aussi que les substances, à savoir, dans le passage cité, les intelligences mouvant des orbes, ne sauraient rester inactives¹³. On pourrait aisément appliquer ce principe à d'autres substances, voire au Premier Moteur même¹⁴.

Ce postulat a eu, en effet, un certain retentissement, car il est repris par un des florilèges médiévaux d'Aristote les plus répandus, les *Auctoritates Aristotelis* (mais sans le mot-clé « ociosae »)¹⁵ et il semble revenir à plusieurs reprises sous la plume des commentateurs averroïstes du Stagirite et de leurs adversaires. Les études d'Antonino Poppi attestent qu'il est couramment présent dans les discussions padouanes qui opposaient différentes interprétations du Livre XII de la *Métaphysique* et du Livre VIII de la *Physique*¹⁶. Ces ouvrages essayaient de déterminer si le système d'Aristote permettait de remonter de la nature au créateur par la voie 'physique' ; bref, si l'on pouvait identifier le Premier Moteur au Dieu chrétien. Il fallait donc établir si, partant des écrits du Stagirite, lus souvent par l'intermédiaire, accepté ou rejeté, des commentaires d'Averroès, on pouvait fonder la notion de création dans le temps et si le Premier Moteur avait une puissance infinie. En cas de réponse positive à cette dernière question, il fallait également préciser si cette puissance était intensive ou uniquement extensive, et si elle était finalement identique à la toute-puissance du Dieu chrétien. Se situant

¹² Aristote, *De caelo*, dans *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Venetiis, apud Junctas, 1562-1574, [réimp. facsimile Francfort, Minerva, 1962], t. V, f. 21v-22v, 132r, 137v-138r, Id., *De anima*, *ibid.* Suppl. II, f. 191v, mais voir également Id., *Metaphysica*, *ibid.*, t. VIII, f. 28v.

¹³ Aristote, *Metaphysica*, dans *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, cit., t. VIII, f. 327v.

¹⁴ Thomas d'Aquin mentionne ce postulat dans sa polémique contre les averroïstes et leur unité de l'intellect : se adversaires l'utilisaient pour contester la permanence des âmes humaines après la mort du corps, car elles seraient « ociosae » : *De unitate intellectus contra averroistas*, ch. V, § 259, dans *Opuscula philosophica*, éd. M. Spiazzi, Turin, Marietti, 1954, p. 88.

¹⁵ *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Etude historique et édition critique*, éd. J. Hamesse, Louvain-Paris, Publications universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, 1974, p. 139 : « Unde si esset aliqua intelligentia non movens, illa esset frustra ».

¹⁶ A. Poppi, *Causalità e infinità nella scuola padovana dal 1480 al 1513*, Padoue, Antenore, 1966, p. 145 (Hélie de Crète), 266 (Girolamo Tagliapietra), 308-309 (Antonio Trombetta) ; mais voir aussi A. Nifo, *Expositio super octo Aristotelis Stagiritae libros de Physico audito*, Venise, apud H. Scotum, 1569, p. 563.

en aval de cette longue discussion, Bruno en réutiliserait des éléments en les insérant dans une démonstration qui ne vise plus à prouver l'éternité du monde, mais son infinité.

Certes, la référence à Averroès n'est pas la seule possible. À titre d'exemple, l'adjectif « ociosum » revient dans un autre texte bien connu par Bruno, la traduction du *Corpus hermeticum* par Marsile Ficin¹⁷. Mais le contexte où se trouve ce terme chez Bruno semble renvoyer davantage, par les questions abordées (la puissance de Dieu et son déploiement dans l'univers) et par le système des références intertextuelles, à la tradition péripatéticienne : il suffit de rappeler que toute la discussion sur la puissance divine intensive et extensive, qui clôt le premier dialogue du *De l'infinito*, dérive des ouvrages d'Aristote et de ses commentateurs. Il y a plus : les études sur la morale et le théorie de la religion du Nolain signalent, avec une moisson de plus en plus importante de preuves, les dettes du Nolain à l'égard de la tradition averroïste¹⁸. Or, c'est précisément dans ce contexte que nous retrouvons la polémique contre l'oisiveté dans l'*Expulsion de la bête triomphante*, utilisée à présent pour démolir la Réforme et le christianisme¹⁹. D'une part, nous savons donc, que la référence à l'« otiositas » revenait souvent sous la plume des commentateurs d'Aristote à la Renaissance à propos de la puissance du Premier Moteur et de son effet, et que ce thème avait une origine averroïste ; d'autre part, des œuvres de Bruno profondément marquée par la présence de la théorie averroïste de la religion se proposent comme un véritable manifeste

¹⁷ M. Ficin, *Opera*, Bâle, ex Officina Hericpetrina, 1576 (réimp. en facsimile éd. M. Sancipriano et P.O. Kristeller, Turin, La bottega d'Erasmus, 1959), t. II,2, p. 1850 et 1852.

¹⁸ A. Corsano, *Il Pensiero di Giordano Bruno nel suo svolgimento storico*, Florence, Sansoni, 1940 ; G. Spini, *Ricerca dei libertini*, Florence, La Nuova Italia, 1983² [1^e éd. Rome 1950], p. 49-94 ; N. Badaloni, *La filosofia di Giordano Bruno*, Florence, Parenti, 1955, p. 20-23 et 60-69 ; F. Papi, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Florence, La Nuova Italia, 1968, p. 297-308 ; G. Papuli, «Qualche Osservazione su Giordano Bruno e l'aristotelismo», *Quaderno filosofico*, 1984, IX, p. 201-228 ; R. Sturlese, « Averroes quantumque arabo et ignorante di lingua greca Note sull'averroismo di Giordano Bruno », *Gionale critico della filosofia italiana*, 1992, LXXI, p. 248-275 ; M. A. Granada, « El Averroísmo en Europa », dans *Averroes y los averroísmos. Actas del III Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, **Zaragoza**, *, 1999, p. 163-182 ; Id., « Esser spogliato dall'umana perfezione e giustizia. Nueva evidencia de la presencia de Averroes en la obra y en el proceso de Giordano Bruno », *Bruniana & Campanelliana. Ricerche filosofiche e materiali storico testuali*, 1999/2, V, p. 305-331.

¹⁹ Sur la polémique contre les Réformés et contre le christianisme voir A. Ingegno, *La Sommersa nave della religione*, Naples, Bibliopolis, 1985 ; M. Ciliberto, *La Ruota del tempo*, Rome, Editori riuniti, 1992² ; A. Ingegno, *Regia Pazzia. Bruno lettore di Calvino*, Urbino, Quattro Venti, 1987 ; M. A. Granada, « Machiavello y Giordano Bruno : religión civil y crítica del cristianismo », *Bruniana & Campanelliana. Ricerche filosofiche e materiali storico testuali*, 1998/2, IV, p. 341-368.

contre l'oisiveté : il n'est pas trop risqué de proposer une même généalogie pour expliquer l'utilisation de ce mot-clé dans la démonstration de l'infinité de l'univers exposée par Bruno.

2. UN NÉCESSITARISME ANTI-THOMISTE

Ces remarques ne seraient au fond qu'un commentaire érudit aux thèses de Lovejoy, Hintikka et Knuuttila si cette utilisation d'un thème averroïste n'était qu'une réminiscence dont les effets les plus importants se trouveraient dans les dialogues moraux de Bruno. Une lecture attentive du premier dialogue du *De l'Infinito* montre, cependant, que le Nolain y mène une polémique serrée et implicite contre Thomas d'Aquin : pour ce faire, il oppose à l'aristotélisme de Thomas d'autres interprétations des textes du Stagirite, en particulier celle élaborée par Averroès. Au nom de l'immutabilité de Dieu et de l'identification de ses attributs, Bruno mène son combat contre la tentative de passer d'une conception temporelle de la modalité (le possible est ce qui se réalise en quelque temps) à une conception logique (le possible est ce qui n'est pas contradictoire), tentative qui, d'un point de vue théologique, avait engendré la distinction entre puissance absolue et puissance ordonnée de Dieu²⁰. La diffusion des textes d'Aristote dans les Universités avait, en effet, suscité une progressive mise au point d'outils philosophiques et théologiques visant à rejeter toute forme de nécessitarisme : l'un des plus efficaces est la distinction entre puissance absolue et puissance ordonnée de Dieu. Sans entrer dans le détail des différentes versions de cette distinction, qui a tant passionné les médiévistes contemporains, il suffit de rappeler que, bien avant la condamnation parisienne de 1277, elle était employée pour concilier la toute puissance et la liberté avec la simplicité et l'immutabilité divines. En soulignant que les lois physiques, métaphysiques, éthiques et religieuses du réel n'épuisent pas la sagesse, la bonté, la justice et la puissance de Dieu, cette distinction aura un succès retentissant au XIV^e siècle, puisqu'elle donnera un fondement théologique à d'innombrables questions hypothétiques et imaginaires²¹.

²⁰ Le rejet de la distinction entre puissance absolue et puissance ordonnée de Dieu par Bruno a été signalé par M. A. Granada, « Il Rifiuto della distinzione tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* di Dio e l'affermazione dell'universo infinito in Giordano Bruno », *Rivista di storia della filosofia*, XLIX, 1994, 3, p. 495-532 ; Id., *L'Infinité de l'univers et la conception du système solaire chez Giordano Bruno*, « Revue des sciences philosophiques et théologiques », 1998/2, LXXXII, p. 243-275 ; Id., « Palingenio, Patrizi, Bruno, Mersenne : el enfrentamiento entre el principio de plenitud y la distinción *potentia absoluta* / *potentia ordinata* Dei a propósito de la necesidad e infinitud del universo », dans G. Canziani, M. A. Granada et Y. C. Zarka (éd.), *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milan, FrancoAngeli, 2000, p. 105-134.

²¹ Les études sur le couple *potentia absoluta*/*potentia ordinata* sont désormais nombreuses ; je me limiterai à renvoyer ici à F. Oakley, *Omnipotence, Covenant and Order. An Excursion in the History of Ideas*

Pour élaborer ses critiques, Bruno semble profiter de la structure des questions médiévales, accumulant les arguments pour ou contre une thèse, pour en puiser un certain nombre de doctrines, la plupart du temps réfutées par sa source, comme on le disait tout à l'heure²². Il faut donc examiner de plus près les textes de Thomas d'Aquin. Tout d'abord, la *Summa contra Gentiles* inscrit le refus de l'inutile dans les questions *de potentia Dei* : Thomas se sert du principe suivant lequel « nihil [est] otiosum in rebus naturae » pour démontrer l'infinité de la puissance divine. La vertu active de Dieu doit en effet pouvoir conduire à l'acte tout ce qui est potentiellement possible pour l'être créé, faute de rendre oisive cette puissance²³. Mais dans le *De potentia* et dans la *Summa theologiae* ces arguments, traditionnellement situés dans les questions consacrées au problème de l'éternité du monde²⁴, sont employés dans la discussions sur l'infinie puissance de Dieu et sa capacité

from Abelard to Leibniz, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1984, p. 48-90 ; W. J. Courtenay, *The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages*, dans T. Rudavsky (éd.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy. Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, Dordrecht-Boston-Lancaster, D. Reidel, 1985, p. 243-69 ; A. Funkenstein, *Théologie et imagination scientifique du Moyen Age au XVII^e siècle*, Paris, Puf, 1995 [1^e éd. Princeton (NJ), 1986], p. 141-74 ; A. Vettese (éd.), *Sopra la volta del mondo : onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra Medioevo e età moderna*, Bergame, Lubrina, 1986 ; E. Randi, *Il Sovrano e l'orologiaio : due immagini di Dio nel dibattito sulla 'potentia absoluta' fra XIII e XIV secolo*, Florence, La Nuova Italia, 1987 ; W. J. Courtenay, *Capacity and Volition : A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergame, Lubrina, 1989 ; L. Bianchi, *Il Vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergame, Lubrina, 1990, p. 120-132 ; Id., *Vérités dissonantes : Aristote à la fin du Moyen-Age*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1993 [1^e éd. Rome-Bari, 1990] ; L. Moonan, *Divine Power. The Medieval Power Distinction up to its Adoption by Albert, Bonaventure, and Aquinas*, Oxford, Clarendon Press, 1994 ; O. Boulnois, *La Puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*, Paris, Aubier, 1994 ; G. van den Brink, *Almighty God : a Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Kampen, Kok Pharos, 1996 ; L. Bianchi, « Le Università e il 'decollo scientifico' dell'Occidente », et « La Struttura del cosmo », dans L. Bianchi (éd.), *La Filosofia nelle università. Secoli XIII-XIV*, Florence, La Nuova Italia, 1997, p. 38-40 et 284-289 ; G. Canziani, M. A. Granada et Y. C. Zarka (éd.), *Potentia Dei*, cit.

²² L'intérêt d'une approche intertextuelle aux écrits de Bruno a été récemment relevé par R. Sturlese, « Le Fonti del *Sigillus sigillorum* del Bruno, ossia : il confronto con Ficino a Oxford », *Nouvelles de la République des Lettres*, 1994/2, p. 32-71, et D. Tessicini, « Alcune Fonti del *De immenso* di Giordano Bruno e il problema dell'intertestualità », *Nouvelles de la République des Lettres*, 2000/1, p. 67-94.

²³ Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, cit., L. II, ch. XXII, p. 133.

²⁴ Le refus de l'oisiveté de Dieu affleure également, dans un contexte éternaliste et attribué à Simplicius, dans le commentaire sur le *De caelo*. Dans cet ouvrage la réfutation de Thomas s'appuie sur l'indépendance de la bonté divine des créatures, mais attribue le choix de créer l'univers dans un certain temps et avec des mesures

de produire des effets infinis. Bruno semble considérer ces deux textes comme un véritable arsenal : dans de nombreux cas on a l'impression qu'il s'est limité à accepter les thèses que Thomas entendait réfuter. Dans la *Summa theologiae* nous lisons en effet :

Praeterea, omnis potentia manifestatur per effectum : alias frustra esset. Si igitur potentia Dei esset infinita, posset facere effectum infinitum. Quod est impossibile²⁵ ;

et dans le *De potentia* :

Quia, ut dicitur in IX *Metaph.* frustra esset in natura aliqua potentia activa cui non responderet aliqua passiva. [...] Praeterea, omnis potentia manifestatur per suum effectum. Sed Deus non potest facere effectum infinitum. Ergo potentia Dei non est infinita. [...] Praeterea, Deus agit tota potentia sua. Si ergo potentia eius est infinita, semper effectum eius erit infinitus²⁶.

Dans ces textes de Thomas d'Aquin nous rencontrons aussi d'autres principes brunien : Thomas affirme par exemple que « in perpetuis non differt esse et posse » ; en outre, il identifie en Dieu l'essence avec la puissance et l'action ou opération (mais pas avec les effets !) ; il aborde enfin l'idée qu'une puissance infinie devrait mouvoir les choses « in non-

déterminées non pas à la volonté, comme il le fera ailleurs, mais à l'entendement de Dieu (assimilé comme d'habitude à son « esse » et à la volonté), ce qui n'est pas sans rappeler les thèses d'Averroès : Thomas d'Aquin, *In Aristotelis libros De caelo et mundo, De generatione et corruptione, Meteorologicorum expositio*, éd. R.M. Spiazzi, Turin-Rome, Marietti, 1952, L. I, l. 6, p. 31 (mais cf. aussi Id., *Scriptum super libros Sententiarum*, éd. P. Mandonnet, Paris, Lethielleux, 1929, t. I, p. 210-212), et Averroès, *Destructio destructionum*, dans *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, cit., vol. IX, f. 45r et 108v.

²⁵ Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, Cinisello Balsamo, Edizioni paoline, 1988², Prima Pars, q. 25, art. 2, p. 134 : « Toute puissance, sous peine d'être vaine, se manifeste dans ses effets. Si donc la puissance de Dieu était infinie, elle produirait un effet infini, ce qui n'est pas possible » (Id., *Somme théologique. Dieu*, t. III, tr. A. D. Sertillanges, Paris-Tournai, Société Saint Jean l'Évangéliste, 1947³, p. 60.

²⁶ Thomas d'Aquin, *De potentia*, cit., q. I, art. 2, p. 10-11 : « **Parce que, comme il est dit dans le neuvième livre de la Métaphysique, une puissance active serait inutile dans la nature si une puissance passive ne lui correspondait pas. [...] En outre, toute puissance se manifeste par ses effets. Mais Dieu ne peut pas produire un effet infini : par conséquent, la puissance de Dieu n'est pas infinie [...] En outre, Dieu agit par toute sa puissance. Si donc sa puissance est infinie, son effet sera toujours infini** » (c'est moi qui traduit).

tempore »²⁷. Ce sont des thèmes qui parcourent les écrits cosmologiques de Bruno. Mais il y a plus : les deux syllogismes formulés par Fracastor dans le premier dialogue de *De l'Infinito* sont un calque de deux arguments à l'allure nécessitariste que Thomas avait réfuté dans le *De potentia* :

Bruno

Il primo efficiente, se volesse far altro che quel che vuol fare, potrebe far altro che quel che fa ; ma non può far altro che quel che vuol fare : dunque non può far altro che quel che fa.

il primo efficiente non può far altro se non quel che vuol fare, non vuol fare se non quel che fa : dunque non può fare se non quel che fa²⁸.

Thomas d'Aquin

Non vult nisi quae fecit. Ergo non potest nisi quae fecit

Deus non potest facere nisi quod vult [...]. Sed non vult nisi quae fecit. Ergo non potest facere nisi quod fecit²⁹.

La réponse de Thomas à ces arguments de nature nécessitariste est très claire : il admet que l'essence, la puissance et l'opération sont la même chose, Dieu étant simple, mais il refuse d'en conclure que les effets de cette opération seraient nécessaires, car Dieu est un agent volontaire³⁰. Sa volonté poursuit une fin générale et nécessaire : elle a en effet comme objet la bonté divine, qui ne doit pas être rapportée aux créatures ; en même temps, la volonté choisit librement les moyens pour mettre en œuvre la bonté divine, ce qui revient à dire que

²⁷ Thomas d'Aquin, *De potentia*, cit., q. 1 art. 1 et 2, p. 8-10 ; Id., *Summa theologiae*, cit., Prima Pars, q. 25, art. 1 et 2, p. 134 ; mais voir aussi Id., *Summa contra Gentiles*, cit., L. II, ch. VIII et IX, p. 119-120.

²⁸ G. Bruno, *De l'Infini*, cit., p. 90-91 : « Si le premier efficient voulait faire autre chose que ce qu'il veut faire, il pourrait faire autre chose que ce qu'il fait ; or il ne peut vouloir faire autre chose que ce qu'il veut faire : donc il ne peut faire autre chose que ce qu'il fait. [...] le premier efficient ne peut faire que ce qu'il veut faire ; or il ne veut faire que ce qu'il fait : donc il ne peut faire que ce qu'il fait », mais voir également *ibid.*, p. 88-89, *De immenso*, cit., t. I,1, p.241, 244, 245 et 320 ; *Lampas triginta statuarum*, dans *Opera*, cit., t. III, éd. F. Tocco et H. Vitelli, Florence, Le Monnier, 1891, p. 41.

²⁹ Thomas d'Aquin, *De potentia*, cit., q. 1, art. 5, p. 18 : « **Il ne veut que ce qu'il a fait : par conséquent, il ne peut que ce qui a fait [...] Dieu ne peut faire que ce qu'il veut [...]. Mais il ne veut que ce qu'il a fait : par conséquent, il ne peut faire que ce qu'il a fait** » (c'est moi qui traduit).

³⁰ Pour ces problèmes voir en général Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentiles*, cit., L. II, ch. XXII-XXIV et XXVI-XXVII, p. 134-136 et 138-139.

l'ordre qui règne dans notre monde et le monde même ne sont pas nécessaires³¹. Le présupposé de ces thèses de Thomas est que Dieu est un être absolument parfait, autosuffisant et indépendant. Il n'a donc pas besoin d'autre chose que de lui-même pour déployer ses attributs : comme la sagesse de Dieu consiste à se connaître lui-même, sa bonté n'a pas besoin de se communiquer *ad extra*³². Thomas ajoute en outre que l'action de la volonté divine ne consiste pas à modifier la puissance, mais à en déterminer les effets :

Ad octavum dicendum, quod potentia Dei semper est coniuncta actui, id est operationi (nam operatio est divina essentia) ; sed effectus sequuntur secundum imperium voluntatis et ordinem sapientiae. Unde non oportet quod semper sit coniuncta effectui. [...] Ad tertium dicendum quod licet voluntas Dei non possit mutare eius potentiam, potest tamen determinare eius effectum. Nam voluntas potentiam movet³³.

Il y a donc une véritable dialectique des attributs divins : suivant une distinction de raison, les principes de l'action divine sont trois, l'entendement (intellectus) ou sagesse, la volonté et la puissance. L'entendement dirige la volonté, tandis que la volonté indique à la puissance ce qu'elle doit réaliser : la distinction entre puissance absolue et puissance ordonnée n'en est qu'une conséquence, car l'une indique la puissance divine considérée en soi, l'autre la puissance divine par rapport à ce qui est choisi par la volonté³⁴. Par conséquent, Dieu pourrait vouloir d'autres choses que celles qu'il a voulues. Les maximes aristotéliennes

³¹ Thomas d'Aquin, *De potentia*, cit., q. 1, art. 5, et q. 3, art. 16, p. 19 et 85 ; Id., *Summa theologiae*, cit., Prima Pars, q. XIX, art. 2, p. 104 ; Id., *Summa contra Gentiles*, cit., L. I, ch. LXXXVI, et L. II, ch. XXVIII, p. 97 et 140.

³² Thomas d'Aquin, *De potentia*, cit., q. 3, art. 15 et 17, p. 85 et 95 ; Id., *Summa theologiae*, cit., Prima Pars, q. XIX, art. 2 et 5, p. 104 et 138 ; Id., *Summa contra Gentiles*, cit., L. I, ch. LXXXVI et L. II, ch. XXVIII, p. 97 et 140.

³³ Thomas d'Aquin, *De potentia*, cit., q. 1, art. 1 et 2, p. 9 et 12 : « **Quant à l'huitième objection, il faut répondre que la puissance de Dieu est toujours unie à son acte, à savoir à son opération (l'opération, en effet, est l'essence divine), alors que les effets dépendent du commandement de la volonté et de l'ordre de la sagesse. Il ne faut donc pas dire qu'elle est toujours unie à l'effet [...] En ce qui concerne la troisième objection, il faut répondre que même si la volonté de Dieu ne peut pas changer sa puissance, elle peut cependant en déterminer l'effet. La volonté, en effet, meut la puissance** ». Mais voir aussi q. 3, art. 16, p. 84, et Id., *Summa contra Gentiles*, cit., L. II, ch. XXXV, p. 149-150.

³⁴ Thomas d'Aquin, *De potentia*, cit., q. 1, art. 5, p. 19 ; Id., *Summa theologiae*, cit., Prima Pars, q. 25 art. 1 et 5, p. 134 et 138. La *Summa contra Gentiles* esquisse un tableau quelque peu différent : la bonté constitue le fin de la création, tandis que la sagesse et la volonté de Dieu sont « ea quibus res in esse producuntur » (L. II, ch. XXVIII, p. 140)

évoquées par Thomas et reprises par Bruno ne concernent pas la puissance active de Dieu, mais la puissance passive des êtres créés : cette dernière est parfaite seulement par la réalisation de ses effets, tandis qu'une puissance active volontaire n'est en rien amoindrie si elle choisit de n'avoir pas des effets, ou encore si elle choisit un nombre limité d'effets à produire à un moment donné³⁵.

Or, dans la *Destructio destructionum* Averroès avait justement mené une vive polémique contre Algazel à propos de l'interprétation de l'action de Dieu dans la production du monde. La question concernait uniquement l'éternité du monde, et non pas son infinité. Cependant Averroès s'oppose à ceux qui, comme Algazel, veulent faire de la création du monde un acte contingent, dû au choix éternel d'une volonté libre. La cible d'Algazel est cette combinaison d'éléments issus de la tradition platonicienne et des ouvrages d'Aristote si bien représentée par les écrits d'Avicenne. Tout en n'acceptant pas les opinions d'Avicenne, Averroès affirme qu'une volonté qui a choisi de créer le monde depuis l'éternité, mais qui retarde la réalisation de cette décision, est une notion contradictoire, parce qu'elle attribuerait un trait, l'éternité, propre aux êtres nécessaires, à une faculté qui exerce son pouvoir dans le domaine des possibles. On peut bien envisager un décalage entre la volonté et les effets de l'action, mais aucun retard n'est concevable entre la décision d'agir et l'effet³⁶. Tel retard serait l'indice soit d'une imperfection de l'agent, soit de l'existence d'un obstacle qui empêche l'aboutissement de l'action : ces hypothèses sont inconcevables dans le cas du Premier Agent, éternel et illimité³⁷. La critique d'Averroès dérive d'une différente conception de la volonté divine et de son rapport avec les autres attributs de Dieu. Algazel reproche à ses adversaires de faire de Dieu un agent naturel et donc nécessaire, dépourvu de volonté ; au contraire, Averroès affirme plusieurs fois qu'il n'a aucune intention de nier l'existence de la volonté en Dieu, mais qu'il tient surtout à ne pas la concevoir en partant de la volonté humaine, qui dénote un désir et donc un manque de l'objet désiré. Il avoue qu'il est difficile d'expliquer l'action d'une volonté dont on ne voit aucun équivalent dans la nature, mais il soutient que Dieu est sans doute un agent volontaire, puisque son action dérive de la connaissance³⁸. La sagesse divine propose à la volonté deux contraires, et la volonté en choisit un en fonction du meilleur :

Attamen philosophi non dicunt quod Deus gloriosus non vult simpliciter, quoniam est agens cum scientia : [...] sed dicent quod non vult voluntate humana.

³⁵ Thomas d'Aquin, *De potentia*, cit., q. 1, art. 1 et 2, q. 3, art. 2 et 14, p. 9, 12, 40 et 81.

³⁶ Averroès, *Destructio destructionum*, cit., f. 16r-v.

³⁷ *Ibid.*, f. 33v.

³⁸ *Ibid.*, f. 45r et 108v.

[...] Et haec est dispositio voluntatis primae cum entibus. Quoniam ipsa eligit semper eis melius duorum oppositorum : et hoc essentialiter, et primo³⁹.

Averroès distingue donc l'action divine de l'action humaine à cause du fait que Dieu choisit entre deux possibilités opposées, que ce choix n'est pas dû au hasard mais est déterminé par la sagesse et la bonté divines, et que cette décision peut sans doute être menée à bien parce que la puissance divine est illimitée⁴⁰. Puissance, volonté et sagesse sont en équilibre parfait et ne sont rien d'autre que l'essence même de Dieu :

Et nihil erit voluntas nisi ipsumet posse : et non erit posse, nisi ipsamet scientia : nec erit scientia, nisi ipsamet substantia : ergo totum reducitur ad ipsamet substantiam. [...] Igitur potentia, et voluntas, et scientia, et substantia eius unum, et idem est⁴¹.

L'action de Dieu, tout en étant volontaire, est du même coup nécessaire, car elle émane de sa sagesse et est dictée par sa bonté, sans s'imposer par elle-même ou par une nécessité extérieure :

Nam ipsi [*scil.* philosophi] tenent quod actio eius emanat a scientia, et non ex necessitate inducente ad illud, non ex se, nec ex re ab extra, sed propter excellentiam et bonitatem suam : et est necessario volens, eligens excellentiori gradu volentium eligentium⁴².

³⁹ *Ibid.*, f. 47r-v et 22v (« **Mais les philosophes ne disent pas que Dieu glorieux ne veut pas simpliciter, car il est un agent doté de sagesse : [...] mais ils disent qu'il ne veut pas par une volonté humaine [...] Et telle est la disposition de la première volonté avec les êtres. Car elle choisit toujours eis le meilleur entre deux êtres opposés : et cela d'emblée et par son essence** ») ; mais voir aussi f. 111r. Un des effets du rôle de la sagesse divine dans la création est que le monde est un système ordonné de fins, où toute quantité et qualité du réel répond à une logique interne éliminant tout hasard (*ibid.*, f. 103r).

⁴⁰ *Ibid.*, f. 105v-106r.

⁴¹ *Ibid.*, f. 79r (« **Et la volonté ne serait que le pouvoir lui-même ; et le pouvoir ne serait que la science elle-même ; et la science ne serait que la substance elle-même : par conséquent, tout se rapporte à la substance. [...] La puissance, la volonté, la science et la substance de Dieu ne sont donc qu'une seule et même chose** ») : ce sont des mots d'Algazel qui sont censés décrire la conception des philosophes qu'il réfute : mais, dans sa réplique, Averroès ne met pas en discussion l'exactitude de ce portrait ! Voir également *ibid.*, f. 45v.

⁴² *Ibid.*, f. 45v : « **Ils soutiennent, en effet, que son action découle de sa science, et cela non pas à cause d'une nécessité contraignante, dépendant de lui-même ou d'une chose externe, mas à cause de son**

Averroès et Bruno peuvent également être rapprochés sous un autre aspect. Comme le philosophe arabe, le Nolain croit que la simplicité et l'immutabilité de Dieu nous obligent à affirmer que la volonté divine est à la fois nécessaire et libre. Cette nécessité ne nuit aucunement à la liberté, car elle ne s'impose pas de l'extérieur mais découle de l'essence même de Dieu : bref, Dieu est libre parce que son action ne saurait subir aucune forme de contrainte :

VII Consequenter voluntas divina est non modo necessaria, sed ipsa necessitas, cujus oppositum non est impossibile modo, sed etiam impossibilitas. VIII In simplici essentia non potest esse contrarietas ullo modo, neque inaequalitas : voluntas, inquam, non est contraria et inaequalis potentiae. IX Necessitas et libertas sunt unum, unde non est formidandum quod cum agat necessitate naturae, non libere agat : sed potius immo omnino non libere ageret, aliter agendo, quam necessitas et natura, immo naturae necessitas requirit⁴³

Dans la *Summa terminorum metaphysicorum* Bruno finit par affirmer que la nécessité de l'opération divine est même plus infaillible que celle de la nature, car les effets naturels peuvent être empêchés tandis que l'action divine ne peut être déviée par aucun obstacle⁴⁴.

Dans la *Destructio destructionum* Bruno aurait donc pu trouver une contestation *ante litteram* de la distinction thomiste entre l'opération de Dieu et ses effets, ainsi qu'une description de la volonté divine comme étant à la fois nécessaire (donc éternellement unie à son effet) et libre (donc capable de choisir entre deux contraires non à cause d'un caprice arbitraire, mais suivant les indications de la sagesse et de la bonté)⁴⁵. L'univers de Bruno

excellence et de sa bonté. Et il veut nécessairement, choisissant excellentiori gradu volentium eligentium » (c'est moi qui traduit).

⁴³ G. Bruno, *De immenso*, cit., t. I,1, p. 243 : « VII. En conséquence, la volonté divine est non seulement nécessaire, mais elle est la nécessité même, dont l'opposé n'est pas seulement impossible, mais l'impossibilité même. VIII. Dans l'essence simple, il ne saurait y avoir en aucune façon ni contrariété, ni inégalité : la volonté, dis-je, n'est ni contraire à la puissance ni dans un rapport inégal avec elle. IX. Nécessité et liberté ne font qu'un, d'où il suit qu'il n'y a pas lieu de craindre qu'en agissant suivant la nécessité naturelle, [Dieu] n'agisse point librement : mais bien au contraire, il n'agirait pas du tout librement s'il agissait différemment de ce que requièrent la nécessité et la nature, ou plutôt la nécessité naturelle » (trad. par Jean Seidengart) ; Id., *Summa terminorum metaphysicorum*, cit., t. I,4, p. 65-66 et 95 ; Id., *De l'Infini*, cit., p. 88-89.

⁴⁴ G. Bruno, *Summa terminorum metaphysicorum*, cit., t. I,4, p. 122.

⁴⁵ La connaissance de la *Destructio destructionum* de la part de Bruno a été prouvée par R. Sturlese, « Averroë quantumque arabo e ignorante di lingua greca », cit., et M. A. Granada, « Esser spogliato dall'umana perfezione e giustizia », cit.

diffère bien évidemment du monde d'Averroès parce qu'il est une infinie répétition de systèmes héliocentriques, mais ces deux univers sont également nécessaires : l'un parce que la science démonstrative aristotélicienne a prouvé infailliblement l'impossibilité de toute autre hypothèse cosmologique et que la sagesse divine ne saurait pas réaliser ce qui est impossible ; l'autre parce que Dieu déploie toute sa puissance dans l'univers. Sous cet aspect, la puissance du Dieu de Bruno s'oppose à la toute-puissance du Dieu chrétien, telle qu'elle avait été progressivement définie pendant le Moyen Âge : la toute-puissance du Dieu chrétien est non seulement le pouvoir de créer tout ce qui n'est pas contradictoire, mais aussi la capacité de créer un monde différent du nôtre ; la puissance du Dieu de Bruno ne saurait jamais engendrer un univers différent, car elle a déjà réalisé les possibles infinis. Comme Thomas, Bruno identifie l'essence, la puissance, la volonté et l'action de Dieu (« consequenter in eodem idem est esse, posse, agere, velle, essentia, potentia, actio, voluntas »⁴⁶) ; comme Averroès, contre Thomas, il croit qu'on ne saurait séparer l'opération divine de son effet (« quoniam in infinito quanta est natura, tanta est potentia, actio, et effectus »⁴⁷). Le sens théologique et philosophique de la théorie de l'infinité de l'univers chez Bruno est donc opposé aux spéculations médiévales sur la pluralité des mondes, non seulement à cause de l'adhésion du philosophe italien à l'héliocentrisme, mais aussi en raison de son retour à une définition de la modalité en termes intégralement temporels et de sa différente détermination des rapports entre les attributs de Dieu.

Nous sommes finalement en mesure de comprendre pourquoi Bruno ne s'engage pas dans une véritable réfutation de la distinction entre puissance absolue et puissance ordonnée, tout en exposant une conception de la divinité opposée. Tout d'abord, s'il construit le premier dialogue du *De l'Infini* comme une polémique contre le *De potentia* de Thomas d'Aquin, il a à juste titre compris que cette distinction se fonde sur la dialectique entre puissance, sagesse et volonté : c'est en faisant de cette dialectique sa cible principale que le Nolain rejette

⁴⁶ G. Bruno, *De immenso*, cit., t. I,1, p. 242 : « En conséquence, c'est une même chose en Lui [Dieu] que l'être, le pouvoir, l'agir, le vouloir, l'essence, la puissance, l'action, la volonté » (trad. Jean Seidengart) ; Id., *Lampas triginta statuarum*, cit., t. III, p. 41 ; Id., *De l'Infini*, cit., p. 88-89 et 90-91 ; Id., *Camoeracensis acrotismus*, dans *Opera*, cit., t. I,1, p. 119.

⁴⁷ G. Bruno, *De immenso*, cit., t. I,1, p. 242 : « parce que dans l'infini la nature est d'une grandeur égale à la puissance, à l'action et à l'effet » (trad. Jean Seidengart). Mais voir aussi M. Ficini, *In Plotinum*, dans *Opera*, cit., v. II,1, p. 1593-1594 ; F. Patrizi, *Nova de Universis Philosophia*, Ferrariae, apud Benedictum Mammarellum, 1591, *Pancosmia*, p. 74r, et Id., *Nova de Universis Philosophia. Materiali per un'edizione emendata*, éd. A. L. Puliafito Bleuel, Florence, Olschki, 1993, p. 93-94 (la structure de la preuve de l'infinité du monde semble dériver de Palingène, comme le confirment la reprise de l'argument, *non potuit, non voluit* et le fait que l'effet de la puissance divine est une lumière infinie).

tacitement la distinction entre deux sortes de puissance. Contre la tentative de la théologie chrétienne d'élaborer une notion logique de possibilité, capable d'éviter les fâcheuses conséquences nécessitaristes dérivantes de certains principes de la philosophie d'Aristote, Bruno restaure ces principes dans toute leur force et revient à une définition exclusivement temporelle de la possibilité. La correspondance de la puissance et de ses effets s'applique donc, selon Bruno, à la fois à l'infinie puissance active de Dieu et la puissance passive de la matière, à l'encontre de ce qu'affirmait Thomas. La conséquence que le Nolain tire de la simplicité et de l'immutabilité divines, à savoir l'identification de nécessité et liberté en Dieu, lui permet d'opposer Averroès (et Plotin) à Thomas, en se situant en deçà du contexte philosophique et théologique qui avait engendré la distinction *potentia absoluta/potentia ordinata*. Si la volonté ne peut aucunement tempérer la puissance de Dieu, du coup la discussion sur la puissance absolue et ordonnée perd son sens : rapportée à Dieu, cette distinction introduirait une division dans la divinité, une opposition, inadmissible et irrecevable, entre deux volontés, l'une qui se porte vers cette partie de la puissance divine qui constitue le meilleur des deux contraires, l'autre qui s'oppose à la partie de la puissance qui est négligée parce que considérée la plus mauvaise⁴⁸. Ce n'est que dans l'univers que cette distinction peut garder un sens : dans la *Summa terminorum metaphysicorum* Bruno la ramène à la différence entre agent naturel et agent volontaire⁴⁹, une conclusion bien paradoxale par rapport à ses origines théologiques.

3. LA SINGULARITE DE BRUNO : REFLEXIONS PLATONICIENNES SUR LA PUISSANCE DE DIEU ET L'INFINITE DE L'UNIVERS

On peut légitimement se demander si le parcours que nous venons de faire est le seul possible. Cette étude serait sans doute unilatérale si elle ne tenait pas en compte l'existence d'un autre point de repère fondamental dans la construction du nécessitarisme brunien, à savoir la tradition platonicienne. Cet aspect de la pensée du Nolain étant le sujet d'études importantes⁵⁰, je me limiterai à montrer comment certaines thèses de Bruno se retrouvent

⁴⁸ G. Bruno, *De immenso*, cit., t. I,1, p. 320.

⁴⁹ G. Bruno, *Summa terminorum metaphysicorum*, cit., t. I,4, p. 29.

⁵⁰ A. Ingegno, «Il Primo Bruno e l'influenza di M. Ficino», *Rivista critica di storia della filosofia*, 1968, XXIII, p. 149-170 ; Id., « In Margine al *De immenso* di Bruno », *Rinascimento*, seconda serie, X, 1970, pp. 89-115 ; Id., *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, Florence, La Nuova Italia, 1978 ; H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle : Cusaner und Nolaner*, Francfort, Suhrkamp, 1985 ; L. de Bernart, *Immaginazione e scienza in Giordano Bruno. L'infinito nelle forme dell'esperienza*, Pisa, ETS, 1986 ; R. Sturlese, «Niccolò Cusano e gli inizi della speculazione del Bruno», dans B. Mojsisch et O. Pluta (éd.), *Historia*

chez Palingène Stellato, Francesco Patrizi et Marsile Ficin, tout en ayant un sens et des issues différentes.

Le cas de Palingène est le plus simple. Dans le *Zodiacus vitae* il aborde à deux reprises le problème du rapport entre Dieu et son œuvre : il décrit une divinité dont la puissance, la bonté et la volonté sont éternelles et infinies dans la même mesure ; de cette notion d'un Dieu bon et tout-puissant, qui ne saurait rester inactif, il déduit l'éternité du monde et son infinité. Palingène relève en effet l'inanité du pouvoir et du savoir divins, si Dieu n'avait pas produit un monde éternel et infini⁵¹. Le souci insistant de ne pas rendre inutile le pouvoir et la bonté divines, en leur attribuant une création infinie dans le temps et dans l'espace, pourrait avoir trait avec la démonstration brunienne de l'infinité de l'univers : le Nolain pourrait s'être inspiré de ces pages, tout en les critiquant à la fin du *De immenso*⁵². Tout en acceptant cette hypothèse, il faudrait toutefois considérer que le *Zodiacus vitae* ne saurait être la source exclusive de Bruno, pour des raisons 'philologiques' aussi bien que conceptuelles : Palingène n'utilise pas le mot-clé « ociosum » et dans son ouvrage il n'est pas trace de la complexe architectonique élaborée par Bruno, comportant une équivalence entre la puissance et l'opération de Dieu d'une part, et leur effet de l'autre. Une lecture attentive des vers de Palingène permet, au contraire, de déceler plusieurs éléments limitant ces principes : d'un point de vue théologique, le *Zodiacus vitae* n'esquisse pas une théorie de la simplicité et de l'immutabilité divines et de l'équivalence de nécessité et liberté ; à un niveau cosmologique, l'éternité du cosmos est neutralisée par la fidélité au récit de la *Genèse* et son infinité par la distinction entre un monde corporel qui reste fini, conformément aux principes d'Aristote, et

philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie. Festschrift für Kurt Flasch, Amsterdam, Grüner, 1992, p. 953-966 ; D. Knox, « Ficino, Copernico and Bruno on the motion of the Earth », *Bruniana & Campanelliana. Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*, 1999/2, V, p. 333-366 ; T. Dagron, *Unité de l'être et dialectique. L'idée de philosophie naturelle chez Giordano Bruno*, Paris, Vrin, 1999 (spécialement aux pages 205-234) ; Id., « Du *De la causa* au *De l'infinito* : de l'unité aux espèces de l'infini » communication au Colloque International *Giordano Bruno*, Urbino, 22-23 septembre 2000 (cette étude est en quelque sorte complémentaire de la mienne).

⁵¹ M. Palingenio Stellato, *Le Zodiaque de la vie (Zodiacus vitae). XII Livres*, éd. J. Chomarat, Genève, Droz, 1996, p. 455-457 et 477 ; cf. M. A. Granada, « Palingenio, Patrizi, Bruno, Mersenne », cit., p. 106-110.

⁵² Que cette polémique ne soit pas un faux-fuyant mais ait un sens philosophique et cosmologique profond a été remarqué par tous les commentateurs : voir A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1973 [1^{re} éd. Baltimore 1957], p. 36-43 ; A. Ingegno, *Cosmologia e filosofia*, cit., p. 223-236 ; M. A. Granada, « Bruno, Digges e Palingenio : omogeneità ed eterogeneità nella concezione dell'universo finito », *Rivista di storia della filosofia*, 1992/1, XLVII, p. 47-53 ; A. Del Prete, *Universo infinito e pluralità dei mondi. Teorie cosmologiche in età moderna*, Naples, La Città del Sole, 1998, p. 51-57.

une lumière incorporelle infinie. Il est notoire qu'à l'inverse, Bruno décrit un monde où vige l'uniformité de l'espace et des lois de la nature, comme le voulaient les atomistes, un monde composé d'un espace infini parsemé d'une infinité de systèmes solaires.

Venons-en à Francesco Patrizi. Publiée en 1591, la *Nova de universis philosophia* ne saurait être une source des dialogues *De l'Infinito*, mais son auteur partage avec Bruno un profond intérêt pour la tradition platonicienne et pour les traités hermétiques. Du coup, nous pouvons relever certaines ressemblances avec le nécessitarisme de Bruno, qui ne manquèrent pas d'attirer l'attention de la Congrégation de l'Index⁵³. Certes, Patrizi insiste davantage sur la bonté de Dieu que sur l'exigence d'éviter l'oisiveté mais, comme le Nolain, il identifie la puissance et l'action divines avec leurs effets, et il ne fait qu'un de la nécessité et de la liberté⁵⁴. Face aux critiques des censeurs qui lui rappelaient la distinction thomiste entre agent volontaire et agent naturel, le premier pouvant décider de ne pas réaliser tout ce qui est en son pouvoir, Patrizi expose une théorie de la liberté comme absence de contrainte qui n'a pas convaincu ses détracteurs. Si cette tentative de défense de Patrizi était destinée à l'échec, il avait sans doute raison de souligner un autre élément, qui marque une claire continuité avec Palingène : cet effet infini de la puissance et de l'action divines n'est pas l'univers corporel, mais la lumière, définie comme « corpus immateriale », « corpus incorporeum » et « incorporeum corpus ». Comme dans le cas de Palingène, l'identité de certains principes ne conduit pas Patrizi aux mêmes résultats de Bruno.

Il en va également avec Marsile Ficin. Bruno connaît à fond ses ouvrages, il en utilise certains éléments mais s'oppose fermement aux essais de Ficin de christianiser des principes potentiellement nécessitaristes. En effet, si le Nolain semble avoir rédigé le premier dialogue de *De l'Infinito* comme une dispute avec Aristote et Thomas d'Aquin, les passages nécessitaristes du *De immenso* paraissent établir le même rapport avec les écrits de Ficin, à la

⁵³ L. Firpo, « Filosofia italiana e Controriforma », *Rivista di filosofia*, 1950, XII, p. 159-173 ; T. Gregory, « L'Apologia ad Censuram di Francesco Patrizi », *Rinascimento*, 1953, IV, p. 89-104 ; Id., « L'Apologia e le Declarationes di F. Patrizi », dans *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Florence, Sansoni, 1955, t. I, p. 375-424 ; F. Patrizi da Cherso, « Emendatio in libros suos novæ philosophiæ (a cura di P. O. Kristeller) », *Rinascimento*, deuxième série, 1970, X, p. 215-218 ; A. Rotondò, « La Censura ecclesiastica e la cultura », dans *Storia d'Italia*, t. V, Turin, Einaudi, 1973, p. 1399-1349 ; F. Patrizi da Cherso, *Nova de Universis Philosophia. Materiali per un'edizione emendata*, cit.

⁵⁴ F. Patrizi, *Nova de Universis Philosophia*, cit., *Pancosmia*, f. 74r-v, 83r ; *Panarchia*, f. 20v, 40r, 46v ; mais voir aussi les tentatives de réécriture dans Id., « Emendatio in libros suos novæ philosophiæ », cit., p. 217, et Id., *Nova de Universis Philosophia. Materiali per un'edizione emendata*, cit., p. 90 et 93-94. Sur ces passages voir A. Del Prete, *Universo infinito*, cit., p. 57-67 et, surtout, M. A. Granada, « Palingenio, Patrizi, Bruno, Mersenne », cit., p. 110-115.

fois polémique et dialogique. La *Théologie platonicienne* assimilait en Dieu l'essence, l'opération et l'intellection, ou encore l' » *esse* », l' » *intelligere* » et le « *velle* » ; dans les commentaires sur Plotin on pouvait également lire que l'essence, la volonté et l'action étaient la même chose⁵⁵. Cette identité comportait la coïncidence de nécessité et volonté, dans des termes qui ne sont pas sans rappeler Bruno :

Immo vero est agiturque ut necesse est. Necesse est [inquam] per ipsam necessitatem. Necessitas autem ipse est Deus, per quem et caetera necessaria sunt quaecumque sunt necessaria. Igitur ita est Deus ut est. Ita agit ut agit. Et quoniam necessitati nulla praeest necessitas, ideo ibi est summa libertas⁵⁶ ;

ou encore :

Unica est principii ratio, ipsa videlicet summitas, quam et infinitatem possumus nominare, quae cum aliis praesertim propinquioribus firmitatem necessitatemque imponat, merito non est contingenter, sed necessario, imo est ipsa necessitas. Et quoniam primum est et ipsum bonum, ideo est et sua sponte necessitas⁵⁷.

Mais, si dans les commentaires à Plotin, Ficin s'empressait de remarquer que l'identité de nécessité et liberté éliminait la fortune et le destin, le résultat de l'action divine étant volontaire et libre, dans la *Théologie platonicienne* il précise que l'effet de l'action divine est Dieu-même. Si, en se voulant lui-même, Dieu veut également les êtres qui émanent de lui, l'acte de la volonté divine portant sur Dieu est nécessaire, tandis que ce même acte considéré par rapport aux créatures n'est pas nécessaire. Ficin emploie ensuite les principes établis par Thomas d'Aquin pour en conclure que, dans la production des êtres *ad extra*, Dieu choisit de réaliser un nombre limité d'êtres, sans produire tous les possibles⁵⁸. Or, nous avons déjà relevé que Bruno trouvait dans la *Destructio destructionum* un Dieu dont la volonté efficace

⁵⁵ M. Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, éd. R. Marcel, Paris, Les Belles Lettres, 1964, t. I, p. 99-100, 104 et 114-115 ; Id., *In Plotinum*, cit. p. 1796.

⁵⁶ M. Ficin, *Théologie platonicienne*, cit., p. 113 : « D'un autre côté, il est et agit comme cela est nécessaire. Cela est nécessaire par la nécessité elle-même. Or la nécessité c'est Dieu lui-même, par qui sont nécessaires aussi toutes les autres choses nécessaires. Dieu existe donc, comme il existe. Il agit comme il agit. Et parce que nulle nécessité ne commande à la nécessité, là se trouve la liberté absolue ».

⁵⁷ M. Ficin, *In Plotinum*, cit., p. 1795 : « **Une seule est la raison du principe, à savoir sa sommité même, que nous pouvons appeler infinité : et, tout en imposant surtout la stabilité et la nécessité, elle ne le fait pas de manière contingente, mais nécessaire, ou mieux, elle est la nécessité même. Et puisqu'il est le premier et le bien même, il est aussi une nécessité spontanée** » (c'est moi qui traduit).

⁵⁸ M. Ficin, *Théologie platonicienne*, cit., p. 115-117.

et l'action ne sauraient pas rester limitées en lui-même, mais doivent s'exprimer dans un monde éternel : il est possible que le Nolain se soit rappelé de ce modèle lorsqu'il refuse d'accepter la génération du Verbe, intérieure à Dieu-même, comme le produit infini de sa puissance.

Pour conclure, je voudrais résumer les points essentiels de mon interprétation. Dans les dialogues *De l'Infinito* Bruno propose plusieurs démonstrations de l'infinité de l'univers, dont l'une dérive de l'infini puissance de Dieu un effet infini. Il accepte donc l'un des présupposés de la théologie chrétienne qui avait expliqué les pages d'Aristote de la *Physique* et de la *Métaphysique* en transformant la puissance infinie du Premier Moteur en la puissance infinie extensive et intensive du Dieu chrétien. En même temps, le Nolain s'oppose à d'autres thèses de la théologie médiévale, notamment thomiste, qui essayaient d'éviter certaines conclusions nécessitaristes implicites dans la définition temporelle de la modalité issue de ces mêmes ouvrages du Stagirite. Bruno rejette, en effet, la dialectique des attributs divins proposée par les traités de Thomas d'Aquin : elle permettait de faire de la génération des personnes de la Trinité la véritable explication de la toute-puissance divine, alors que les rapports entre la sagesse, la puissance et la volonté de Dieu établissaient une distinction entre puissance ordonnée et puissance absolue et faisaient du créé la réalisation d'un nombre fini d'êtres parmi les infinies possibilités contemplées par la sagesse de Dieu. Pour arriver à son but, Bruno a à sa disposition les principes issus de deux traditions différentes : Ficin et Averroès lui montraient comment identifier puissance, opération et effets de Dieu et comment ne faire qu'un de la nécessité et de la liberté divines, à partir d'une définition de cette dernière comme spontanéité et absence de coaction. Le Nolain pouvait en outre utiliser la *Destructio destructionum* pour neutraliser le compromis avec Thomas établi par la *Théologie platonicienne* de Ficin : par son refus de l'oisiveté de Dieu, le Commentateur lui ouvrait la voie pour rétablir intégralement le principe aristotélicien *in aeternis idem esse et posse*, pour refuser la séparation proposée par Thomas entre la puissance active de Dieu et la puissance passives des choses créées et pour arriver à une « plénitude » fondée sur des principes qui sont à la fois platoniciens et aristotéliciens.

Antonella Del Prete
(Scuola Normale Superiore – Pise)

1

Bruno

la divina efficacia non deve essere **ociosa** ; e tanto più ponendo effetto extra la propria sustanza (se pur cosa gli può esser extra), e [...] non meno è **ociosa** et invidiosa producendo effetto finito, che producendo nulla (*De l'infinito*, p. 17)

la non invida et **ociosa** potenza attiva deve farsi in atto (*De l'infinito*, p. 21)

per che vogliamo o possiamo noi pensare che la divina efficacia sia **ociosa** ? (*De l'infinito*, p. 83)

III. Nullum **ociosum** et avarum potest ad bonorum effectum se communicare et diffundere, et sine causa non se diffundens potest esse bonum. Primo sicut non potens est privative malum, ita potens et nolens idipsum positive et affirmative esset, idemque pro finito effectum finite bonus esset efficiens, pro infinitae autem actionis repressione esset infinite malus. (*De immenso*, Lib I, cap. 10)

Averroès

si aliquae substantiae non essent moventes, essent **ociosae** (*Aristotelis opera cum Averrois commenariis*, vol. VIII, f. 327v.)

Thomas d'Aquin

Item, si bonitas Dei est causa rerum, fuisset bonitas Dei **otiosa** et vacans antequam mundus esset, si ex aliquo determinato principio temporis incoepit (*In Aristotelis De coelo et mundo*, L. I, l. 6)

Otiosa igitur esset potentia nisi esset virtus activa agentis quae eam in actum reducere posset : cum tamen nihil sit **otiosum** in rebus naturae (*Summa contra Gentiles*, L. II, cap. 22)

2

Bruno

Certo non so come possano fengere nella materia essere qualche cosa in potenza passiva, che non sia in potenza attiva nell'efficiente (*De l'infinito*, p. 111)

Qui ejus rei potentiam activam in Deo ponis, cui nullam potentiam passivam respondere asseras (*De immenso*, L. III, cap. 1)

Thomas d'Aquin

Omni potentiae passivae respondet potentia activa (*Summa contra Gentiles*, L. II, cap. 22)

Quia, ut dicitur in IX *Metaph.* frustra esset in natura aliqua potentia activa cui non responderet aliqua passiva (*De potentia*, q. I, art. 2)

3

Bruno

Il primo efficiente, se volesse far altro che quel che vuol fare, potrebe far altro che quel che fa ; ma non può far altro che quel che vuol fare : dunque non può far altro che quel che fa.

Il primo efficiente non può far altro se non quel che vuol fare, non vuol fare se non quel che fa : dunque non può fare se non quel che fa (*De l'infinito*, p. 91).

Thomas d'Aquin

Non vult nisi quae fecit. Ergo non potest nisi quae fecit

Deus non potest facere nisi quod vult [...]. Sed non vult nisi quae fecit. Ergo non potest facere nisi quod facit (*De potentia*, q. 1, art. 5).

4**Bruno**

onde sono a fatto medesima cosa libertà, volontà, necessità, et oltre il fare col volere, possere et essere (*De l'infinito*, p. 89)

quoniam in infinito quanta est natura, tanta est potentia, actio, et effectus (*De immenso*, L. I, cap. 11)

consequenter in eodem idem est esse, posse, agere, velle, essentia, potentia, actio, voluntas (*De immenso*, L. I, cap. 12)

In eo idem est esse, posse et operari (*Lampas triginta statuarum*)

Averroès

Et nihil erit voluntas nisi ipsumet posse : et non erit posse, nisi ipsamet scientia, nec erit scientia, nisi ipsamet substantia : ergo totum reducitur ad ipsamet substantiam. [...] Igitur potentia, et voluntas, et scientia, et substantia eius sunt unum, et idem (*Destructio destructionum*, dans *Aristotelis opera cum Averrois commenariis*, vol. IX, f. 16r-v)

Thomas d'Aquin

Ad octavum dicendum, quod potentia Dei semper est coniuncta actui, id est operationi (nam operatio est divina essentia) ; sed effectus sequuntur secundum imperium voluntatis et ordinem sapientiae. Unde non oportet quod semper sit coniuncta effectui. [...] Ad tertium dicendum quod licet voluntas Dei non possit mutare eius potentiam, potest tamen determinare eius effectum. Nam voluntas potentiam movet (*De potentia*, q. I, art. 1 et 2)

Marsile Ficin

Hinc Mercurius et Plotinus quia divinarum esse sit idem, atque agere, et actionem illam statim sequatur effectus, mundus omnino iudicant sempiternum (*Opera*, vol. II, p. 1593-1594)

Quocunque modo essentia, voluntas, actio in Deo nominari possint, penitus idem sunt. Si ergo sicut naturaliter eius essentia fert, ita Deus et agit, vicissim quoque quemadmodum vult et agit sic eius natura se habet (*Opera*, vol. II, p. 1796)

At in Deo idem est re ipsa esse, intelligere, velle (*Théologie platonicienne*, vol. II, p. 114)

Velle autem et agere immo etiam esse, idem est omnino. Igitur se volendo se agit, id est producit, immo se iam ponit vel signat in esse (*Théologie platonicienne*, vol. II, p. 115)

5

Bruno

VII Consequenter voluntas divina est non modo necessaria, sed ipsa necessitas, cujus oppositum non est impossibile modo, sed etiam impossibilitas. VIII In simplici essentia non potest esse contrarietas ullo modo, neque inaequalitas : voluntas, inquam, non est contraria et inaequalis potentiae. IX Necessitas et libertas sunt unum, unde non est formidandum quod cum agat necessitate naturae, non libere agat : sed potius immo omnino non libere ageret, aliter agendo, quam necessitas et natura, immo naturae necessitas requirit (*De immenso*, L. I, cap. 11)

Deus ut natura cum sit perfectissimus, uno de duobus, eoque convenientissimo modo : et quia non coactus agit, libere agit ; et voluntas cum bonitate, et bonitas cum necessitate concurrat. Idcirco cum in omni specie unum sit optimum, unum necessario agit et non aliud, utque non potest esse nisi bonus, non potest aliter facere quam faciat. Quare necessitate naturae bonum facit, atque melius ; atque unum et alterum oppositorum, quod est deterius, neque ejus potentiae, neque voluntatis, neque necessitatis objectum poterit esse unquam vel subjectum. (*De immenso*, L. I, cap. 12)

Eius voluntas est ipsa necessitas et necessitas est ipsa divina voluntas, in qua necessitate non praeiudicatur libertati, quandoquidem necessitas et libertas unum sunt. Necessitas enim necessitati non est necessitas, rursum supra necessitatem non est necessitas, sicut supra libertatem non est libertas. Ibi ergo libertas facit necessitatem et necessitas contestatur libertatem. Quae enim vult immutabilis substantia, immutabiliter vult, hoc est necessario velle. Quia vero non vult necessario aliena voluntate faciente necessitatem, sed propria voluntate, multum abest ut haec necessitas sit contra libertatem, quin potius ipsa libertas, voluntas, necessitas sunt unum et idem (*Summa terminorum metaphysicorum*, I, 44).

In genere cognitionum cognitio divina, quae non distinguitur a voluntate divina, quae subinde non distinguitur a fato, ponit et supponit necessitatem. Necessarium enim est, quod divinae infallibili cognitioni est notum, quodque voluntate talem cognitionem consequente vel potius concomitante vel declarante procedit. Cognitio item quam naturae appellant, quae est ipse ordo rebus naturalibus inditus, definitus ad unam partem contradictionis, est etiam necessitas ; et dictum est in superioribus quemadmodum cognitio et voluntas in natura sunt unum, et cum sint invariabilia, sunt unum necessario. Differt autem necessitas naturae a necessitate fati seu divina, quia natura necessario facit unum, sed non ex necessitate semper. Necessitas enim est penes voluntatem et cognitionem infallibilem, sed non penes effectum, quia potest impediri et averti ; divina vero necessitas est penes omnia (*Summa terminorum metaphysicorum*, II, 43).

Cum hoc tamen est ita absoluta necessitas, ut sit etiam absoluta libertas ; necessitas enim in eo et voluntas, sicut et reliqua omnia, idem sunt ; neque etenim potest velle nisi quae vult, neque velle potest posse nisi quae potest (*Lampas triginta stauarum*).

Averroès

Nam ipsi [*scil.* philosophi] tenent quod actio eius emanat a scientia, et non ex necessitate inducente ad illud, non ex se, nec ex re ab extra, sed propter excellentiam et bonitatem suam : et est necessario volens, eligens excellentiori gradu volentium eligentium (*Destructio destructionum*, dans *Aristotelis opera cum Averrois commenariis*, vol. IX, f. 45v).

Marsile Ficin

Immo vero est agitque ut necesse est. Necesse est [inquam] per ipsam necessitatem. Necessitas autem ipse est Deus, per quem et caetera necessaria sunt quaecumque sunt necessaria. Igitur ita est Deus ut est. Ita agit ut agit. Et quoniam necessitati nulla praeest necessitas, ideo ibi est summa libertas (*Théologie platonicienne*, p. 113),

Unica est principii ratio, ipsa videlicet summitas, quam et infinitatem possumus nominare, quae cum aliis praesertim propinrioribus firmitatem necessitatemque imponat, merito non est contingenter, sed necessario, imo est ipsa necessitas. Et quoniam primum est et ipsum bonum, ideo est et sua sponte necessitas : neque quodlibet contingere extitisse ponit : neque rursus oportuit esse, vel est determinatum hoc aut illud, sed est plus, quam universa potestas, necessario, pariter, atque ultro id ipsum quod est existens (*Opera*, vol. II, p. 1795).